

2021 | N° 39

eCahiers de l'Institut Graduate Institute ePapers



A Rise in Humanity

Opening lecture of the academic year 2021–2022

Felwine Sarr

THE
GRADUATE
INSTITUTE
GENEVA

INSTITUT DE HAUTES
ÉTUDES INTERNATIONALES
ET DU DÉVELOPPEMENT
GRADUATE INSTITUTE
OF INTERNATIONAL AND
DEVELOPMENT STUDIES



A Rise in Humanity

Opening lecture of the academic year 2021–2022

Felwine Sarr

DOI: 10.4000/books.iheid.8510

Publisher: Graduate Institute Publications, Institut de hautes études internationales et du développement

Place of publication: Geneva

Year of publication: 2021

Publication date: 13 décembre 2021

Series: eCahiers de l'Institut

Digital ISBN: 978-2-940600-34-2



<https://books.openedition.org>

Print edition

ISBN (Print version): 978-2-940600-33-5

Provided by Geneva Graduate Institute



DIGITAL REFERENCE

Sarr, Felwine. *A Rise in Humanity*. Graduate Institute Publications, Institut de hautes études internationales et du développement, 2021, <https://doi.org/10.4000/books.iheid.8510>.

This text was automatically generated on 5 mai 2025.



The PDF format is issued under the Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0 license unless otherwise stated.



ABSTRACT

The ePaper presents *A Rise in Humanity*, the opening lecture of the academic year 2021–2022 delivered by Felwine Sarr at the Graduate Institute of International and Development Studies in Geneva. In his lecture, Mr Sarr explains how societies need to take ownership of their present and future, and proposes paths to reengage at a collective level in order to fill them with meaning.

The lecture is preceded by a think piece in which Marie-Laure Salles, Director of the Graduate Institute, urges us to collectively work towards the re-enchanting of our humanity – the categorical imperative of our times. It is followed by an interview in which Felwine Sarr shares his thoughts with two young researchers on how to rethink the economy.

FELWINE SARR

Felwine Sarr is a humanist, philosopher, economist, and musician and the Anne-Marie Bryan Chair in French and Francophone Studies at Duke University. He is the author of *Afrotopia* (University of Minnesota Press, 2019, trans. Drew S. Burk). Felwine Sarr taught at the Gaston-Berger University in Saint-Louis, Senegal, where he was Dean of its Economics and Management Department. His research focuses on economic policies, the development economy, econometrics, epistemology, and the history of religious ideas.

A Rise in Humanity

Felwine Sarr

A Rise in Humanity

Opening lecture of the academic year 2021–2022

Felwine Sarr

THE
GRADUATE
INSTITUTE
GENEVA

—
INSTITUT DE HAUTES
ÉTUDES INTERNATIONALES
ET DU DÉVELOPPEMENT
GRADUATE INSTITUTE
OF INTERNATIONAL AND
DEVELOPMENT STUDIES

FOREWORD

This ePaper is composed of three parts. It starts with an introductory article by **Marie-Laure Salles**, Director of the Graduate Institute, Geneva. *Re-Enchanting Humanity – A Categorical Imperative* that takes up the myth of Prometheus and ponders whether humanity is doomed to follow the path from Prometheus Triumphant to Prometheus Bound. “Can we still branch off into a radically different direction? Can we expect a Rise in Humanity, to use the words of Felwine Sarr?”, she asks, before urging us to collectively work towards the re-enchanting of our humanity – the categorical imperative of our times.

The ePaper goes on to present the original text of *A Rise in Humanity*, a lecture delivered on 22 September 2021 by **Felwine Sarr** at Maison de la paix, which marked the opening of the academic year of the Graduate Institute. In his lecture, Mr Sarr explains how societies need to take ownership of their present and future, and proposes paths to reengage at a collective level in order to fill them with meaning. As he states, “To take care of and to repair the living is necessary for us, because through this gesture, we repair and preserve ourselves.” According to Mr Sarr, a rise in humanity first requires facing the present and its challenges by acknowledging “the multiplicity of collective ways of being and of societal forms of life, the plurality of histories, as well as the possibility of several worlds, within the world”.

Finally, the ePaper reproduces *L'économie à venir, un djihâd intérieur*, in which **Felwine Sarr** shares his thoughts on how to rethink the economy in an interview with **Benjamin Gaillard-Garrido**, Research Assistant in International History at the University of Lausanne, and **Thomas Gmür**, PhD Researcher in International Relations/Political Science at the Graduate Institute, Geneva. This interview is part of the video series “Les Entretiens de la chaire Yves Oltramare Religion et politique dans le monde contemporain”, under the scientific direction and implementation of **Nina Khamsy**, **Sophie Schrago** and **Thomas Gmür**, in partnership with Professor **Jean-François Bayart**, chair holder.

© The Graduate Institute, Geneva
Graduate Institute of International and Development Studies
Institut de hautes études internationales et du développement
CP 1672, CH-1211 Genève 1
graduateinstitute.ch

ISBN 978-2-940600-33-5 (printed version: i6doc.com)

Series: Graduate Institute ePapers | No. 39
<https://books.openedition.org/iheid/72>
ISBN 978-2-940600-34-2 (electronic version)

Geneva, December 2021

Felwine Sarr

Felwine Sarr is a humanist, philosopher, economist, and musician and the Anne-Marie Bryan Chair in French and Francophone Studies at Duke University. He is the author of *Afrotopia* (University of Minnesota Press, 2019, trans. Drew S. Burk). Felwine Sarr taught at the Gaston-Berger University in Saint-Louis, Senegal, where he was Dean of its Economics and Management Department. His research focuses on economic policies, the development economy, econometrics, epistemology, and the history of religious ideas.

CONTENTS

Foreword	5
Re-Enchanting Humanity – A Categorical Imperative Introduction by Marie-Laure Salles	9
A Rise in Humanity Opening lecture by Felwine Sarr	17
L'économie à venir, un djihâd intérieur Interview de Felwine Sarr par Benjamin Gaillard-Garrido et Thomas Gmür	27
Felwine Sarr: Works and Awards	39

RE-ENCHANTING HUMANITY – A CATEGORICAL IMPERATIVE

Marie-Laure Salles

In Greek mythology, Prometheus was a Titan, the race of gods that preceded the Olympians. Prometheus in Greek means “forethought” and Prometheus had a brother, Epimetheus, whose name translates as “afterthought”... Prometheus, in other words, was the “smart and cunning” one and Epimetheus, well, the other one... The two brothers were charged by the Olympians to share attributes between living creatures. Epimetheus, with his characteristic impulsivity and limited foresight, bestowed strength and swiftness on some, dangerous claws and fur on others... but when the time came to provide humans with attributes, nothing was left! Prometheus had to intervene. He stole fire from Zeus to bring it to humanity as a means to ensure its survival, but also, as it turned out, its control over nature and other species.

The symbol is clear. Prometheus is the agent through which we, human beings, are endowed with some degree of godlikeness. Fire is a symbol for reason; our divine spark – the attribute that connects us to the gods – makes us *an-thropos* in the etymological sense of the term, those who turn and look upwards (hence to the gods). The step from “being connected to”, “looking towards god”, to feeling like god is not a major one. Fire is also a symbol for the derivatives of this divine spark – technology, knowledge and science as tools that allow us to improve our lot – to tread a path to “Progress”.



Figure 1. Jean Delville, *Prométhée* (1907), oil on canvas, 500 × 250 cm, Université libre de Bruxelles.

A striking painting by Jean Delville from 1907 (fig. 1) shows Prometheus in action, one should even say in majesty and potency. Prometheus, triumphant, carries the torch of Progress on behalf of humanity, away from obscurity and towards the promise of a better, more luminous future. One has to note the muscularity, the hypertrophied masculinity of this Prometheus triumphant... Symbolically, Delville's painting represents a *god-org* – a god-like (human) organism – to draw a parallel with the

notion of a *cyborg*. This version of Prometheus, unsurprisingly, is regularly used by the transhumanist community to affirm the overcoming of humanity and the advent of an *Übermensch*:

No more Gods, no more faith, no more timid holding back. Let us blast out of our old forms, our ignorance, our weakness and our mortality. The future belongs to posthumanity (Max More, 2009).



Figure 2. Peter Paul Rubens, *Prometheus Bound* (1618), oil on canvas, 242.6 × 209.6 cm, Purchased with the W. P. Wiltach Fund, 1950, Philadelphia Museum of Art.

But there is another side to the story of Prometheus. For what he has done, stealing fire from the gods and giving it to humanity, Prometheus gets punished. Zeus is outraged by this act of defiance, by this arrogance or *hubris*, to use the Greek word. As a consequence, Prometheus is chained to a rock in eternal punishment (fig. 2). Every day, an eagle eats his liver and, because Prometheus is eternal, his liver gets regenerated every night, to be eaten up again the next day. Every day the sun scorches him, every night the cold freezes him.

Prometheus bound and chained is a warning – there is a price to pay for *hubris*, for man pretending to be what he is not and cannot be: God and all-controlling. Where triumphant Prometheus walks fast and confidently, Prometheus bound is condemned to complete immobility. Where triumphant Prometheus projects himself towards an infinite, linear Progress, Prometheus bound is condemned to the circularity of eternal suffering. Where triumphant Prometheus is muscular, strong, masculine, Prometheus bound is weak, moaning, emasculated. Where triumphant Prometheus affirms himself as being in total control – over nature and over other species in particular – Prometheus bound is subjected to the complete control of nature (the sun, the cold, the barren rock) and of other species (symbolically represented by the eagle).

It is interesting to push that image further, closer to our contemporary predicament. A Promethean humanity will end up being scorched by a violent sun – and that is indeed more or less what we are promised by climate change. We will be chained and doomed on a barren rock – here again an apt image for Earth being depleted at a fast rate of its biodiversity. We can use the last public words of philosopher Hans Jonas, just before his death in 1993, to say the same thing:

It was once religion which threatened us with a last judgment at the end of days. It is now our tortured planet which predicts the arrival of such a day without any heavenly intervention.

Prometheus triumphant goes so far as to affirm the ultimate control – a craving for immortality. Prometheus bound, though, suffers precisely because of and through this immortality. In one of his beautiful science fiction books, *Le Grand Secret*, published in 1973 and translated in English as *The Immortals*, the French author René Barjavel brilliantly captured the dramatic predicament of immortality – or when immortality turns from individual fantasy into collective nightmare. “Life without death makes life impossible”, Barjavel tells us. Because life without death “will multiply, blossom, explode... and will invade and devastate everything”... “The virus of

immortality increases without any measure the time of all lives but reduces space to an hollowed rock”... The rock of eternal punishment for a modern Prometheus!

So the scenario of a humanity-god (*god-org*) would seem to end, in a dialectical and quasi-necessary kind of manner, in a scenario of doom... And the two would not appear to be in contradiction but in a dialectical relationship. The myth of Prometheus, at least as told by Aeschylus in *Prometheus Bound*, even suggests a synthesis to this dialectical relationship. After a very long period of time, Prometheus will be delivered by Hercules, another demigod. We don't really know what happens then to Prometheus except that he will have to carry forever the shackles reminding him of his *hubris* and of the price he had to pay for it.

Can we extend this optimism to our own fate, the fate of Humanity? Arguably, the idea that we will at some point come back from the Mars Colony promised by Elon Musk (or from wherever) to reinvest Earth and reinject the seeds of human civilization is a parallel scenario – into which certain transhumanist businessmen are currently pouring a significant part of their wealth. Is this dialectical scenario and its synthetic resolution completely predetermined, necessary? Is there no alternative? Do we necessarily have to run the full course of our Promethean *hubris* – which dialectically will bring about a scenario of doom and imply, at best, a long period of confinement to the rock of our punishment before, who knows, we may rise again from the ashes? Or can we still branch off into a radically different direction? Can we expect a Rise in Humanity, to use the words of Felwine Sarr?

Maybe the idea is not to expect it but rather to affirm it, and collectively work towards the re-enchanting of our humanity. Arguably this could be the categorical imperative of our times!

At this stage, it becomes useful to mobilize the symbolic imagery of another Greek god – Dionysus. In contrast to the linearity associated with Prometheus, Dionysus stands for circularity and eternal return. Against immortality as a Promethean promise, Dionysus epitomizes the necessary cycle of life and death – he dies every year to be reborn. The dream of immortality is just that, a dream... Against *an-thropos*, who is looking upwards to the gods, Dionysus reminds us that we are also humans – coming from and returning to Earth (*humus*). In an ineluctable, essential way. There is no planet B... Against the rational projection of a Promethean world, Dionysus values the creative energy of irrationality, of emotions, of intoxication and exhilaration – understood here in their symbolic sense. Against the Promethean sense of a “chosen species”, of *Anthropos* being superior to other species and hence legitimately in control, Dionysus imposes our inclusion within and tight interdependence

with what we call today a complex biotope. Against the male element, Dionysus brings forward the female. Against order and the stability of social structures and inequalities, Dionysus imposes regular episodes of disorder and carnival-like social inversion. Against culture and civilization, Dionysus claims the vital role of our savage nature – the raw against the cooked, sex against marriage. Against prediction, planning and homogeneity, Dionysus offers curiosity, difference, the unexpected, the unplanned – which are in fact conditions of our freedom. Against the dimension of time, Dionysus is the god of space, the god who bridges multiples spaces – life and death are in this sense spaces that Dionysus connects. Against the individual, Dionysus affirms the collective, the social, a collective that is inseparable from nature and a broad ecological system.

What is important to understand and remember is that Dionysus had his full place and role in the Greek pantheon and in Greek culture. The historian and philosopher Maria Daraki tells us in her 1985 book, *Dionysos*, that this god “owns the ancient, the savage soul of Greece”. Between the “logic of the *Logos*”, she goes on, and the logic of Dionysus there have been confrontations but then also negotiation and hybridization; these two worldviews, civilizations or “forms of intelligence”, as she calls them, came to converse with each other and to affirm themselves by and through their radical difference:

The “Greek *Logos*” has not only fought against the old cyclical worldview. It has also allowed it a space for its own contradiction... It is precisely because of this hybridization that the Greek culture was what it was. If Greece had only allowed for a *Logos* mindset, it would have been a horrendous, Manichean universe... If it was otherwise, this was precisely thanks to the fusion between two modes of logic – one linear and exclusive that conforms to the needs of the polity and one revealing a savage Greece that was thinking of the world in circles and had developed another logic, circular and inclusive... It is thanks to this combination of line and circle that Greece has affirmed its specific culture – with its constant refusal of closure. Dionysus imposes alterity at the heart of Greek culture (Daraki, 1985: 230).

In a very different context, characterized by the Promethean dynamics of 19th century America, confrontation then left no place for combination or hybridization. In 1852, the US federal government inquired from Chief Seattle, a Suquamish Chief, about buying tribal lands for all those immigrants arriving in the United States. Chief Seattle’s answer was very simple, but the worldview it revealed was by then fading away fast in North America:

The President of the United States sends word that he wishes to buy our land. But how can you buy or sell the sky? The land? The idea is strange to us. If we do not own the freshness of the air and the sparkle of the water how can we buy them? ... Will you teach your children what we have taught our children? That the earth is our mother? This we know: the earth does not belong to man. Man belongs to the earth.

A Dionysian logic, undoubtedly – with the implicit acknowledgment that this logic was on its way out!

Maybe this is where the narrow path for re-enchanting our humanity lies – in our capacity to draw the contours of a new dynamic equilibrium between these two modes of logic. When we seriously consider the symbolic projection associated with Dionysus in ancient Greece, we realize that he is not the crazy and drunk disrupter we generally associate with Bacchus. Or if he is, he is in a positive and necessary way – in a manner that ensures balance and resilience, that sets limits to the *hubris* of *Logos* and its dramatic consequences, that ridicules it in a healthy way. We learn that Humanity has known the importance of this balance for its own resilience and survival for a very long time. And that we, “specialists without spirit, sensualists without heart, this nullity that imagines it has attained a level of civilization never before achieved”, to use the words of Max Weber, have forgotten it or have been pretending that we could exempt ourselves from it...

Let us go back to basics indeed! Re-enchanting humanity is about reframing our notion of Progress. Progress should be about a better life for Humanity, as the Greek Prometheus wanted it. But this necessarily implies, from within a Dionysian logic, a profound respect for *Humus*, the Earth, the planet to which we “belong” and on which our welfare as well as that of other species entirely depends. Hence, there is no Progress – or rather there should not be any Progress – that is not at the same time social, human and environmental. If we mobilize our *Logos* under the tight control of this Dionysian principle, we can have this kind of ambition. Our *Logos* allows us indeed to develop and deploy amazing tools, which, if framed in a proper way, could serve this sustainable and inclusive objective. Time, though, is of the essence. Or as Martin Luther King put it in 1967, in words that strongly resonate today in a very different context, “we are now faced with the fact that tomorrow is today. We are confronted with the fierce urgency of now”!

A RISE IN HUMANITY

Felwine Sarr

First, I would like to thank Jean-François Bayart and the Graduate Institute of International and Development Studies here in Geneva, for inviting me to give the opening lecture of this academic year.

I am very thrilled at this opportunity to share some ideas and concerns with students, colleagues and a broader audience.

A rise in humanity is an idea I borrow from Frantz Fanon. Just around the decolonial period, Fanon asked newly decolonized countries not to imitate Europe, but to be creative and to raise humanity to another level. We were at that time in a context of decolonization, and the challenges of political sovereignty and self-determination were crucial for millions of humans across the planet. Raising humanity to another level was a synonym for freeing humanity from domination, racism and economic exploitation ... but also for being creative in the production of social, cultural, political and economic forms of life.

What could *rising in humanity* mean nowadays?

Over the last five centuries, Europe has played a critical role in the dynamics of countries in Africa, Asia and America (both North and South); by being a hegemonic power, shaping more or less the (political, economic and cultural) dynamics of these continents. One could look at the question of the current relations between the four continents by exploring the potential of South-South relations, and the role that the US and Europe still play; or the role of China as a rising player in the global dynamics.

For me, the questions we are dealing with (in the present) are much more critical. The challenge we have to face is to build a common world and to inhabit our planet in a way that sustains life; and for that, a shift in our imaginaries, epistemologies and practices is necessary.

The present we are experiencing is shaped by a plurality of dynamics that interact at various levels. We live in a world that is driven by internal, external, local and global dynamics: globalization of the neoliberal economy, climate change, issues of human mobility, technology, etc. It seems, therefore, that the present we are experiencing, in various parts of this world, is somehow strange.

The crises and multiples dystopias we are facing at a global level sometimes make us feel that the world is a derelict boat.

Our postmodernity has become a time characterized (marked) by a future without promise – except that of avoiding the disasters it announces (ecological crises, growing insecurity, ethno-nationalism, racism, xenophobia, religious extremism, etc.). The only expectations that seem still to apply are those of a technological future or of a post-humanist era.

A crucial challenge that humanity faces is the necessity to protect the conditions of human life. Our hand (with the help of technology) has become so strong, and the impact of human activities on the biotope so harmful, that it is not being alarmist to consider that the human, through some of his actions, has put the idea of the future at risk (futuricide). This question remains unresolved.

Rising in humanity first requires us to face the present and its challenges. Facing the present is looking deeply at it, clarifying the mechanisms that have produced the current world we are experiencing (economic, political, relational, global dynamics). Making an effort to be lucid and intelligible, but also to find the productive potentialities of the present and to activate them.

Human beings and societies need to take ownership of their present and future, and fill it with meanings. How can we invent what the historian François Hartog refers to as a *regime of historicity*, one that promotes a *rise in humanity* without necessarily reactivating the myth of progress? Is humanity still a relevant concept? Our interaction with all living beings is crucial, and the scope of humanity appears more and more restrictive.

My lecture will explore some of these issues and propose paths to re-engage at a collective level with the adventure of meanings.

A major aspect (characteristic) of the advent of Western modernity was the promise of a future defined by progress in all areas of social life. In the *regime of historicity* of modernity, the future was characterized by the promise of greater well-being.

Despite undeniable improvements in terms of civil liberties, technological advances and the modernization of social life, the belief that the march of human history is one of continuous progress has gradually collapsed. The crises and the dystopias that have accompanied the reign of instrumental reason have ended up undermining our belief in a better tomorrow.

They have also led, in the West, to a relationship with time characterized by a hypertrophy of the present, which François Hartog calls *presentism*.

Presentism is an overweighting of the time-modality of the present, that reduces the past and the future in the experience of the density (texture) of time. Postmodernity is therefore characterized by an excess of presentism. After the failure of the narratives that promised the advent of new times (communism, socialism, etc.), our present moment seems to be characterized by the proclaimed end of all Utopias.

The question for us then is what Utopia can be constructed or re-activated? And more than Utopias, a change of episteme in the Foucauldian sense is probably necessary, or a critical reflection on the episteme of modernity (based on Reason, Order and Progress) and its outcomes.

For the societies of the Global South (Africa, the Caribbean, Latin America), considered as lagging behind the normal course of the world, this question of the present and the future arises somehow differently. To them, promises of economic development, democracy and modernity to come – or to conquer – are made continuously. Such a retroactive teleology reduces them to societal mimicry, and enforces the myth of a linear path of history and progress.

For African nations, the question of *thinking their destiny* (their present and their future) is crucial – thinking it by mobilizing their mythological universes, their history, their cultural references, their symbolic resources. It is not about retreating into a singular identity or advocating for some imaginary purity. History shows that the dynamics and temporalities of societies are connected to others, at different scales (global, transnational, regional, local) which are interconnected. It is about re-inventing one's world by also relying on existing dynamic cultural resources, and drawing vital elements from them. No future can be built without a foundation. Every society (culture or civilization) perpetuates a cultural matrix, while transforming it, according to the evolution of the world.

It is, therefore, impossible to conceive of a single history for all human societies. We must get out of a linear conception of History and a narrative that condemns all

other peoples of the world to follow the path of Euro-American societies, or engage in a mere repetition of it. If culture is a means for the production of being, then we must admit the multiplicity of collective ways of being and societal forms of life, the plurality of histories, as well as *the possibility of several worlds, within the world* (as mentioned by Jérôme Baschet).

For Africans, to face the present and to respond to its challenges means reinventing economic, political and social forms, and giving birth to newly imagined communities. But, at the same time, we admit the co-presence of a plurality of worlds and historical trajectories, and our task is to inhabit the world and make it livable for all peoples and beings. This could be the main objective of a *rise in humanity*.

A new way of inhabiting the world is to base it on the production of qualitative relationships between nations, actors, individuals and nature. However, shifting the episteme based on a mechanistic order that seeks to be the master and possessor of nature, and the regime of beliefs and categories based on a mythological universe of mastering, controlling and exploiting, is one of the most difficult tasks we have in these times.

Changing our imaginaries of progress, redefining the values around which the technical order (economy) is organized, and grounding them on the social goals that we have collectively chosen is one of our major tasks.

If we look at the Global North, not in terms of geography but as a symbolic entity, grounded on its own consciousness of the role it plays in the world, it seems to me that the so-called Global North has not yet decided to fundamentally change its ways of relating with the countries of the so-called Global South; in particular, by consciously retreating from a hegemonic power position and engaging in building a common world. Extractivism, asymmetric economic relations, autism or the militarization of its borders are some examples of how the Global North relates with Others today. The relations between the Global North and the Global South are still characterized by imbalances and asymmetries, even if we are living in a post-colonial period.

The notion of a relationship is central to the production of life and society. This world we have created is a result of multiple relationships articulated at various scales and levels (nano, micro and macro) with various actors, generating multiple interactions in a dynamic open system. To be, fundamentally, is to be related. Society, nations, the world, becoming a human, all of these are the results of relationships.

We are experiencing a crisis of relationality. Most of the time, we do not consider the relationship a space of mutual fecundity, gain or nourishment, but rather a war zone; a battlefield for extraction, plundering and agglomerating (material and symbolic resources), on an individual basis. So-called international relations (economic, political and social) are based on the principles of war, conquest and the defense of one's private and exclusive interests.

A new way of *living the world* can be grounded on the production of qualitative relationships, as a new paradigm. A Civilization that has been achieved is one that produces relationships of quality between its components. This could be a way of *rising in humanity*.

For a *rise in humanity*, the utopia we are able to build or re-activate is one where the world is considered as a space we share, with the idea of a co-ownership of beings. Building not only a human society at a global scale, but a society of beings that recognizes all its members, enlarging the notion of the community to foreigners, to animal species, to vegetal species, to our ancestors, to the earth (alma mater); and also to those who are not yet born (the idea of transgenerational responsibility, the rights of the future generations ...). This enlarged notion of society, requires rethinking the notion of society itself, of alterity, and of the feelings and narratives of belonging. For that purpose, we need to widen our vision of politics and rethink our way of *living the world*.

Our humanization process is incomplete, progress in the quality of the relationships we produce is a next step that can be considered a *rise in humanity* ...

We could consider the global management of the issues related to the basic necessities of life: education, health, feeding people. This is technically possible. Globalization has produced transnational actors that already operate at a transnational level (scale), but mostly for private interests. Many human activities, as well as the circulation of information, goods and services, are now de-territorialized. Sanitary and climate risks and most societal questions are also transnational; but we continue to consider them and manage them in the space of the nation-state. Our treatment of the political and legal questions of our time is out of phase with our reality. We have a challenge of *perspective and scale*. How to consider and to reflect on social dynamics at the right scale?

Every social, political, historical and economic order is sustained and reproduced by an epistemic order. This regulates our understanding of the world and its subjectivities. Changing the paradigms and the epistemic order on which we ground

our behavior is a necessity. In order to imagine and construct a different present and future.

It is possible to create a world citizenship in addition to our national citizenship, which would ensure the fundamental human rights of each human being. Migrants could benefit from this world citizenship. Humanity is singular and plural, and politics is the art of managing this plurality.

Social and political life can only be achieved among humans on the condition of being recognized and accepted by them. This recognition, and its consequences that are care and reciprocity, would be guaranteed by this global citizenship.

Living the world is considering yourself as belonging to a wider space than your own ethnic group, your nation, the continent where you were born, those who have the same eye color as you, or the same level of wealth. It's fully inhabiting its geographies, wearing its multiple faces and being a depositary of the legacies of its cultural diversity. For this to happen, we need to change the space of our language itself and get rid of the private appropriation in our everyday language of spaces, places and of our common heritage. We need to produce a lexicon of the common world, to escape the fragmented version of the world we are experiencing.

Rising in humanity is also facing one of the ontological challenges we have, related to the sense of being human.

The ontological challenge is linked to the desire of humans (at least some of them) to extract themselves from the natural conditions of human life. The temptation to create and recreate themselves, and to transcend the limits of their biological condition, is becoming more and more pressing in the most technologically advanced parts of the world.

In short, a desire for a mutation of the human species towards a hybrid humanity, a biological-technical assembly as the support and the place from which one experiences life: a Human-Machine, as an embodied form of an augmented humanity.

Technology thus moves from a tool of mediation between matter (the material) and the spirit to an eschatology. One that accompanies the project of the artificialization of life, as well as the will to extract oneself from one's natural (biological) conditions and operate an ontological shift.

This project of a technological eschatology (augmented human, transhumanism) suggests potential new meanings for what it is to be human and alive. The old human dreams of immortality and omnipotence, as well as of liberation from our condition of vulnerability, find an echo here. This augmented human, by integrating prostheses into its organism, would free itself from the constraints related to the limits of the body and the brain. The possibilities of the extension of the body and of decorporation – with its widening of the perceptive faculties – will make the body no longer the only seat (place) of human consciousness. The virtual becomes a possible medium for its existence and its deployment.

This is a question for the defenders of the mutation of the human species, to decondition the human condition, by increasing and widening our faculties of action, perception and knowledge.

This new configuration offers important possibilities for regenerative medicine and is considered by the proponents of transhumanism as a qualitative evolutionary leap. A new way of being alive now consists in questioning our umbilical link with the rest of the living, or increasing our ability to produce negentropy with the artificial.

We can ask ourselves: Is this process of artificializing the conditions of life a necessity, or the expression of an existential and identity crisis that we are going through?

More than who we are, the question arises of who we want to become as a species? Should we preserve the living as it has been given to us, or accelerate its mutation and thereby open the way to a new condition of the post-modern human? The enterprise of modifying the living, of genetically altering it, including attempts to modify the human genome, are part of this latter logic.

Yet, this desire to extract ourselves from the natural (biological) conditions of human life confronts us with an impossibility. We are still extremely dependent for our survival on our biotope. The project to artificialize the conditions of life has to date not been able to provide us the resources necessary for our life on earth.

A question arises:

How to articulate this imaginary of the mutation to a vision at the height of the vertiginous possibilities that it offers, on the one hand; and to avoid, on the other hand, that through its excesses, it precipitates us towards ruin, with no new wisdom to guide us?

In a reflection on how to live a good life in a bad life, Judith Butler has pointed out that we cannot envisage human bodies without evoking the environments, the machines, the complex systems of social interdependence on which they rest, and which represent the necessary conditions of their existence and survival. To satisfy the requirements which allow the body to subsist is a prerequisite of life; but to be livable, life must go beyond the survival of the body and its fundamental requirements, and examine the capacity to lead a desired and meaningful life. Judith Butler emphasizes that one can survive without being able to live one's life. This concern joins those of Amartya Sen and Martha Nussbaum in their reflections on our capabilities and the possibility of leading a life that one has chosen, and for which one has determined the meanings and the scale of values.

For Judith Butler, thinking about a livable life is drawing the consequences of the fact that, since we are human-animal, our existence depends on support systems that are both human and non-human.

We live within social organizations of life, biopolitical regimes that often neglect them, or sometimes try to deny them. We cannot subsist without these social forms of life. Donna Haraway emphasizes that the complex relations which constitute our bodily life must lead us not only to conceive a human ideal, but also to deal with the complex set of relations without which we do not exist. My own life, my social life is more extended, because it is articulated to those of other living beings. To lead a good life is also to think and acknowledge that our ontologies are relational.

Rising in humanity is therefore thinking beyond humanity.

The urgency is therefore to rethink the ethical and philosophical foundations, as well as the imaginaries, of our relationship with the living. To understand and acknowledge the fact that our condition (as human-living-beings) is consubstantially linked to that of the living, and to the interactions that we maintain with it. Our ontology is fundamentally relational. It is a question of cooperating with the communities of beings, by establishing relations of mutuality with them, grounded on reciprocity, care and repair. To take care of and to repair the living is necessary for us, because through this gesture, we repair and preserve ourselves.

It is a question of freeing ourselves collectively from the myth of our self-sufficiency, as well as from the fantasy of our capacity of self-creation. To get rid of this desire to get out of the relationship of debt and dependence that the conditions of life impose on us; as well as of the idea that we are the ones who give life to ourselves.

The arts have largely explored the limits of this delirium of power, and this desire of absolute autonomy.

Let me here advocate for a new ecology of bonds.

An instrumental relationship with nature, inherited from the mechanistic cosmology of Western modernity, has led us to overexploit the resources of the biotope and to endanger the conditions of reproduction of life on earth.

This relationship has its roots in a representation of the centrality of our humanity in the order of the living; in a cosmology of separation; and in the transformation of the rest of the living into objects subjected by an instrumental reason to our exclusive ends. This social, economic and environmental unbinding is one of our major challenges. It is necessary for us to answer the following questions: How do we establish new relationships with the earth, the living, the non-human? How do we produce economic forms that meet the needs of all beings (not just humans), while preserving life? How can we rearticulate, repair and heal the social, political and all-living bonds that a negative linked economy has damaged?

Responding to the challenges posed by our techno-scientific civilization (delinking, climate disruption, ongoing ecocide, risk of futuricide) requires us to rethink/reinvent the cosmologies and cosmovisions that underlie and structure our relationship with the living, our place within this order and the relationships we maintain with its different forms of life. This leads us to consider the ontologies of the bonds and cosmologies that produce forms of life that preserve the equilibrium of the living, the quality of our social cooperation.

It is a question of rethinking the ethical and philosophical foundations as well as the imaginaries of our relationship with living beings, by rebuilding relational ontologies. In Africa, Latin America, Amazonia, Oceania and premodern Europe, human groups have created cosmologies and cosmovisions that have established relationships between humans and non-humans based on the unity of the living. These cosmologies establish a continuum between beings and do not make a clear distinction between humans, plants and animals. There is no clear separation between nature and culture (Philippe Descola). Moreover, reflexive consciousness, intentionality, sociality and an affective life are not the exclusive property of humans. Collectives of human, animal and vegetal beings share the attributes of mortality, social life, reciprocity and knowledge. Interactions with communities of living beings are obviously conceived on the basis of utility and necessity, but also on the basis of affinity, cooperation and interdependence. Because of the metamorphic capacity of

the living, the borders between collectives of existing are porous, along with their ontological categorizations.

These cosmologies postulate a continuity between individual and social bodies and ecosystems, which implies that damage to the environment affects social bonds, and vice versa. Social, political and environmental issues must therefore be considered together; and these cosmologies are important imaginary, symbolic and political resources that allow us to develop a new relational ontology.

To conclude:

To be alive is also to construct meanings. What would we have done with our increased and preserved vitality? To what end? More than a teleology, it is a question of constructing a teleonomy that assigns our chosen meanings to the adventure of life. Life is never exhausted by the categories we apply to it, nor the objectives to which we might assign it. The long history of life can be seen as an infinite source of potential. Several forms of life and existence are possible.

We only experience a particular form of life, whose texture is more diverse. Staying alive by enriching life with meaning, but also by exploring other forms that our biology allows us.

One possibility is to approach life with the ethics of the traveler who stops at a caravanerai, or the host who makes the house more inhabitable than he found it.

To bring vitality to its fullest, to sow the seeds of life and growth in all things around us, to share life, to make it grow, to disseminate it, to nourish it, to disappear and leave the place, having always given more than we have received.

Rising in humanity is also asking oneself: with my actions, what type world am I contributing to? Did my gesture reproduce the conditions of injustice, domination and devastation, or did it contribute to making this world more flourishing, more open and more livable?

Dakar-Zurich-Geneva, 22 September 2021, 17:30.

→ <https://youtube.com/watch?v=PfGagObam4Y&t=2s>

L'ÉCONOMIE À VENIR, UN DJIHÂD INTÉRIEUR

Retranscription de l'interview de Felwine Sarr dans le cadre des Entretiens de la Chaire Yves Oltramare Religion et politique dans le monde contemporain, par Thomas Gmür et Benjamin Gaillard.

Dans ce 11^e *Entretien de la chaire Yves Oltramare Religion et politique dans le monde contemporain*, Felwine Sarr, titulaire de la Anne-Marie Bryan Chair in French and Francophone Studies à l'Université Duke, revient sur son ambition de repenser l'économie. Il explore les voies susceptibles de lui donner un ancrage éthique. Il s'arrête notamment sur les manières africaines d'être-au-monde comme épistémologies critiques. Il plaide en même temps en faveur d'une ouverture confiante et d'un dialogue entre les sociétés. Avec Benjamin Gaillard-Garrido (assistant de recherche en histoire internationale à l'Université de Lausanne) et Thomas Gmür (doctorant en sciences politiques à l'Institut de hautes études internationales et du développement). La direction scientifique des *Entretiens* et leur réalisation sont assurées par Nina Khamsy, Sophie Schrago et Thomas Gmür, en partenariat avec le professeur Jean-François Bayart, titulaire de la Chaire.

→ https://www.youtube.com/watch?v=hwhfqv_bhnU

Thomas Gmür

Felwine Sarr, bonjour.

Felwine Sarr

Bonjour.

Thomas Gmür

Vous êtes écrivain, économiste et musicien, vous êtes actuellement professeur à l'Université Duke et vous avez publié sous de multiples formes, de l'essai méditatif à la collection de nouvelles, en passant par des textes plus directement philosophiques. On vous reçoit aujourd'hui pour revenir ensemble sur l'échange que vous avez tissé avec votre collègue Gaël Giraud à l'Institut d'études avancées de Nantes, qui est retranscrit et publié aux Éditions Les liens qui Libèrent. Dans ce texte, intitulé *L'Économie à venir*, vous tentez de tracer les linéaments d'une profonde reconceptualisation de l'économie, en repensant à la fois les tenants et les aboutissants de votre discipline.

Vous suggérez ainsi d'autres objets d'étude, mettez l'accent et la lumière sur d'autres aspects de notre monde commun et proposez d'autres manières d'appréhender ces objets, de traverser, d'infléchir ces formes de vie. Nous pourrions commencer en nous penchant sur une notion qui innerve tout votre échange, et en particulier semble vous animer tous les deux, c'est celle de désir. Vous revenez avec Gaël Giraud notamment sur la pièce de théâtre que vous avez écrite, *We Call It Love*, dans laquelle une dame se rend compte qu'elle ne sait pas si elle peut pardonner aux génocidaires de son fils. Et vous insistez à ce moment sur l'importance d'explorer ce que le désir nous fait. Il s'agit pour vous de découvrir notre propre incertitude, ce que vous appelez «habiter son incomplétude»... C'est une très belle formule. Il semble tout de même qu'une telle démarche requiert une confiance, peut-être un certain socle... des racines, je ne sais pas... pour nous permettre d'affronter, de faire face à cette troublante finitude. Comment décriez-vous le chemin qui peut nous amener individuellement et collectivement à une telle acceptation de nos désirs dans leur dimension proprement émouvante ?

Felwine Sarr

Je pense que ce qui nous a intéressés, avec Gaël Giraud, c'était de réfléchir à la question de ce qui fonde la relation – et le désir, comme étant une dimension essentielle de la relation. Et avec l'idée que dans l'échange, dans tout type de relation, il y aurait une confiance initiale que rien ne prouve *a priori*. Une sorte d'abandon dans une relation de dette avec l'autre, mais qui est fondée sur, bien évidemment, le désir d'être en relation... mais une fiduciaire, une fiduciaire totalement initiale. Et je pense qu'on était parti du constat qu'on était dans des économies relationnelles de la défiance.

Fondamentalement, les relations se fondent sur de la défiance – tout un tas de dispositifs pour se prémunir du risque de défaut dans la relation, les garanties, etc., – et se fondent aussi sur une anthropologie négative de l'humain. On supposait a priori que c'est un *homo œconomicus*, maximisateur, très près de ses intérêts, donc fondamentalement garantissant ses intérêts. Il fallait se prémunir d'un défaut. Et avec l'idée que l'ordre néolibéral a intérêt à fonder l'anthropologie négative, à réduire l'humain dans sa version la plus étriquée pour fonder son système, et que si on observait les relations entre les humains dans un sens beaucoup plus large, on se rendrait compte que c'est l'inverse qui est le vrai moteur. C'est d'abord cette sorte de désir ou d'élan, fondé sur une confiance initiale – qui peut, bien évidemment, être mise à mal –, c'est d'abord ça qui fonde le tissu des relations humaines. Et il y avait un désir de remonter à la source anthropologique de la relation, qui nous permette de repenser des relations qui se fondent sur d'autres présupposés, parce que c'est une histoire de présupposés ou d'armatures dogmatiques. Cette notion de désir nous a semblé essentielle comme ressort de la mise en mouvement. De toute manière, tout principe de vie se fonde sur un principe de désir. Ce n'est pas juste la vie organique et biologique. Certains se laissent assécher et mourir lorsqu'ils perdent le désir de la vie. Il y a des dépressions qui sont juste l'expression d'un assèchement du désir, de l'envie d'être en mouvement.

Thomas Gmür

Merci. Pour continuer, peut-être, dans cette même ligne et cette question d'assèchement, peut-être, de perte... Un autre concept central du livre est celui de djihâd intérieur, que semble-t-il vous faites remonter au verbe *jahada*, «faire un effort». L'effort sur lequel vous mettez ici l'accent, loin de la bataille politique du petit djihâd, est un effort d'ouverture, de sensibilité au monde, d'accueil. Un grand djihâd dans ce sens. Mais évidemment, si cette hospitalité allait de soi, il n'y aurait pas de raison d'invoquer la notion d'effort. C'est bien parce que quelque chose en nous, ou entre nous, résiste, parce qu'il y a des forces contraires de rapetissement qui sont à l'œuvre, que ce djihâd est si nécessaire et qu'il est important d'insister sur cette notion. D'où viennent donc cette réserve ou cette paralysie face à l'ouverture ? Et comment pensez-vous qu'on puisse en rendre compte sans simplement la refouler ?

Felwine Sarr

C'est ça, la grande difficulté. On peut énoncer des principes – l'hospitalité, l'ouverture, la fraternité, etc. – sous le mode idéal. On se rend compte que dans leur mise en pratique, ils sont beaucoup plus difficiles que cela parce qu'après tout, l'hospitalité demeure un effort. Il faut accepter de laisser de l'espace dans son monde à soi, dans son temps, dans ses ressources, à l'autre. À l'autre qui est en même temps un autre moi-même et qui a en même temps une altérité profonde. Cependant la plupart des cultures de l'humanité ont eu la sagesse de l'hospitalité, parce qu'elles savent que la

condition d'étrangeté est circulaire. On accueille, mais demain on peut être sur les routes et on peut avoir besoin d'être accueilli. Il y a donc une sorte de sagesse séculaire : on accueille celui qui vient, celui qui passe, celui qui reste un peu. Et la vie peut être momentanément fragilisée, on peut être pris dans une condition de vulnérabilité, et dans ce cas-là, la réciprocité de l'hospitalité nous est utile. Les sociétés sont très sages de ce point de vue-là.

Mais il s'agit aussi de renoncer à son monde propre et de faire de la place dans son monde propre à une étrangeté que l'on apprend à apprivoiser, d'où la notion d'effort, d'où la notion de « n'allant pas de soi » puisque, fondamentalement, le lien est ataviquement, je dirais, algébrisé à travers les liens ataviques du sang, de la biologie, du territoire. Comment faire en sorte que l'on formule des liens avec les autres qui ne se fondent pas sur ces données ataviques et premières que sont le sang, le clan, la famille, la langue, etc. ? Et lorsqu'on proclame la nécessité d'une hospitalité au niveau global, une « cosmopolitique », on se rend compte que les individus ne se reconnaissent pas la même humanité selon cette algébrisation du lien. On est donc obligé de faire un effort là-dessus et de travailler cette notion de comment on établit une fraternité qui ouvre plutôt qu'une fraternité qui clôt, comment on met en place des liens qui ne liguent pas. Et c'est quoi, une fraternité ouverte ? Et où la fonde-t-on ? Parce que, encore une fois, il ne s'agit pas juste de la proclamer.

Lorsqu'on observe la réalité, on se rend compte qu'il y a un travail à faire à l'intérieur des imaginaires de l'appartenance, à l'intérieur des représentations, à l'intérieur de la fondation de la communauté. Qui appartient à la communauté ? Et sur quelle base on décide qui fait communauté avec qui ? On se rend compte que pour passer de l'idéal à la pratique, il y a un espace qui est l'espace de travail ou d'effort, de pensée, d'action, d'élargissement des horizons, de repenser les liens, de les refonder sur autre chose. Et ce travail de créer un monde ouvert et commun reste à faire.

L'une des questions peut-être les plus intéressantes pour nous, c'est de savoir quels sont les lieux. Où fait-on ce travail-là ? À partir d'où ? En dehors du simple fait de le proclamer comme un idéal.

Thomas Gmür

Justement, cette mise en place de lieux, quelle forme elle peut prendre ?

Felwine Sarr

Plusieurs ! Je pense qu'il y a déjà toute une réflexion à mener sur la communauté humaine, qui est un concept qui semble évident mais qui ne l'est pas, et sur... comment on la fonde. Là, ça me semble vraiment être un lieu de travail. Qu'est-ce qui

fait que des individus font communauté ou pas ? Les anthropologues nous disent que généralement, l'identité est un des éléments de la communauté. On est un « nous » puisqu'on s'oppose à « eux », donc on est un « nous » puisqu'il y a des frontières, il y a quelque chose qui nous différencie. Souvent, la communauté se fonde sur un tiers exclu, sur un tiers différent. Généralement, les communautés ataviques se fondent là-dessus. Je suis au PSG, je suis contre Marseille comme je ne suis pas Marseillais, etc. Et du coup, comment est-ce qu'on travaille à une communauté qui ne se fonderait pas sur l'exclusion d'un tiers qui ne nous ressemblerait pas ? Il y a là un travail dans les imaginaires du sentiment d'appartenance. Et où est-ce qu'on le travaille, ce sentiment d'appartenance-là ?

Il y a déjà les récits. Il existe des récits absolument fondamentaux de ce point de vue-là. Comment inscrit-on les individus dans des filiations ? Quels sont les lieux sociaux – l'éducation, l'école primaire, le roman, le conte ? Il y a énormément de lieux, de dispositifs discursifs, de récits imaginaires qui fondent des liens de filiation, qui font que je me sentirai proche d'un Japonais ou pas, que je considérerai qu'il appartient à une humanité lointaine et que rien ne me relie à lui, mais que je me sentirai très proche des gens qui sont dans ma communauté, dans mon village, dans mon école, etc., qui partagent un certain nombre de caractéristiques, donc du « même ». Comment on sort de cela ? Il y a là un vrai travail à faire pour que, dès le bas âge, on ait un sentiment élargi de l'appartenance à une communauté plus large que la langue première, le territoire premier et les atavismes. Et ça, je pense qu'on peut le faire de manière orientée, voulue et consciente.

D'où l'importance de nous éduquer à une humanité plurielle. De faire que, dès le début, nous nous sentions appartenir à une humanité plurielle et que l'humanité, avec un grand H, soit ma culture plus que le lieu d'où je viens. Ce sont les ordres éducatifs, les ordres artistiques, les ordres des imaginaires qui sont en première ligne sur cette problématique-là, avant que le politique n'arrive et qu'il l'organise. Le politique peut organiser la communauté, mais faudrait-il déjà que nous nous sentions appartenir à la communauté.

Thomas Gmür

Pour travailler sur ces différentes formes d'appartenance, différentes perspectives temporelles peuvent être mises en œuvre. Dans le chapitre sur les anticipations, vous formulez votre démarche dans les termes d'une uchronie qui consistera à fissurer la trame d'un présent qui nous semble inaltérable. Quelle forme de sensibilité vous semble nécessaire, en particulier dans votre pratique de l'économie, non seulement pour faire advenir des formes de vie en commun différentes, mais aussi pour déceler,

au sein même du présent, des possibilités latentes, des chemins de traverse qui ont déjà été esquissés et des hétérotopies, qui sont, elles, bien vivantes ?

Felwine Sarr

C'est vraiment une question importante, surtout chez les économistes, à cause de la prétention de la prédiction, de la prédictibilité. On est souvent dans les anticipations adaptatives, on est tourné vers le passé, on prolonge des tendances... Dans la plupart des scénarios que l'on fait on prolonge des tendances. On a du mal à être totalement rupturiste. Il existe une fausse idée qu'en ayant toute l'information qu'il faut, on pourrait faire des anticipations parfaites et que seuls les biais d'information nous empêcheraient de prédire le futur, ce qui n'est évidemment pas vrai. L'histoire est beaucoup plus imaginative et créative que prolonger les tendances du passé. Même dans nos scénarios les plus fous, lorsqu'on les regarde, on manque cruellement d'imagination. Il y a une sorte de pesanteur du présent, ce que François Hartog appelle le présentisme, une surévaluation de la modalité du temps présent dans notre rapport aux modalités temporelles, surtout celles du futur.

On pense que souvent le futur est l'écho du présent, qu'il le prolonge. Et c'est là où c'est intéressant. On se rend compte qu'en fait, l'histoire que nous vivons n'est pas nécessaire, elle est contingente. Ce qui est apparu dans le réel aurait pu ne pas apparaître, c'était une option parmi tant d'autres, une option qui a bénéficié de beaucoup plus d'énergie, de circonstances, de toute une multiplicité de dynamiques qui l'ont fait advenir, mais elle ne relevait pas de la nécessité.

C'est ça qu'il est absolument important de comprendre. Parce que généralement, quand une option advient, on la reconstruit *ex post* et puis on la rationalise. On en fait le cours normal des choses, les choses n'auraient pas pu ne pas en arriver là, alors que ce n'est pas vrai du tout. Et ça, je pense que c'est vraiment une situation psychologique et intellectuelle que nous avons et qu'il est difficile d'être en mesure de penser uchronique, de se dire Lien : « Tiens, et si François-Ferdinand n'avait pas été assassiné, peut-être que la Première Guerre mondiale n'aurait pas eu lieu. Peut-être que la Seconde n'aurait pas eu lieu. Peut-être qu'on serait dans un monde totalement différent. » Et quels étaient les mondes en potentiel qui étaient là, attendant d'être habités par une quantité d'énergie, de volonté, de travail pour advenir dans le réel ? Pour des groupes humains qui ne sont pas satisfaits de leur histoire présente, de la manière dont le réel se déploie devant eux, c'est important de savoir qu'en fait ils peuvent fissurer la trame de ce réel, qu'elle n'est pas nécessaire ni inaltérable, que la réalité est grosse de potentialités différentes et que l'histoire n'est que l'advenue de l'une de ces potentialités.

C'est là où le raisonnement uchronique ouvre de l'espace. Il ouvre les horizons et il élargit le champ des potentialités, le champ de ce qui peut advenir. À partir de là, du moment où l'on considère que nous ne sommes pas pris dans une fatalité, la moitié du travail est fait.

Souvent, des révolutions sont avortées, des tentatives d'émancipation n'arrivent pas au bout, mais elles informent d'autres chantiers d'émancipation. Et ces chantiers d'émancipation peuvent être repris, réinvestis et, finalement, ils adviennent dans le temps réel. Lorsque j'ai lu l'histoire du FPR [Front patriotique rwandais] – parce que ça m'intéressait de savoir comment c'était fondé, comment est-ce qu'ils avaient arrêté le génocide des Tutsis du Rwanda – je me suis rendu compte que dans les années 1972-73, il y avait déjà un embryon du FPR qui avait tenté d'arrêter les massacres, les pogroms. Il n'avait pas réussi. Les gens de l'époque n'avaient pas réussi, et la génération des années 1990 a tenté de reprendre ce combat en apprenant de leurs erreurs, à réinvestir les luttes qui n'avaient pas abouti, qui avaient échoué, et s'est réellement interrogée sur les raisons de l'échec de la première tentative. Dans leurs gestes, pour ne pas échouer, ils étaient gros de cette histoire-là qui n'était pas advenue, mais qui restait une potentialité. Il y a beaucoup de révolutions et de mouvements révolutionnaires qui se construisent sur des tentatives avortées de l'histoire. Ce n'est pas parce qu'elles sont avortées qu'elles ne sont pas grosses de potentialités, qu'on ne peut pas les réinventer, les réinvestir.

Si on considère que, justement, il y a un espace qui existe et qui peut advenir, alors les hétérotopies et les uchronies sont utiles, et pas simplement d'un point de vue intellectuel. Généralement, on leur reproche d'être des constructions imaginaires qui, n'ayant pas de réponse dans le réel, essaient de le fuir pour trouver des réponses dans un espace imaginaire. Sauf que, avant que ça n'advienne dans le courant de l'histoire, il y a ce que Miguel Abensour appelle la conversion utopique. Lorsqu'on envisage réellement l'espace imaginaire, on change son comportement au présent pour faire advenir ce réel-là dans le temps de l'histoire. Et cette conversion-là fait advenir l'histoire. Du coup, il y a une sorte de continuité entre le travail dans l'imaginaire et l'action qui va elle-même changer le cours des choses. Les deux sont liés. Il ne s'agit pas juste d'un rêve inutile et fade, mais vraiment d'une mise en action, qui démarre dans les lieux qui sont les lieux qui l'envisagent comme réalité qui peut advenir. À partir de là, lorsque la conversion se fait, l'histoire est à nouveau en marche.

Benjamin Gaillard

Dans votre entretien avec Gaël Giraud, qui a été publié ensuite par Les Liens qui Libèrent, vous mentionnez le fait que de nombreuses cultures africaines ont une ontologie relationnelle de telle sorte que les identités ne sont pas figées mais, comme vous

le dites, sont métamorphiques. Quelles sont, selon vous, quelques-uns des apports ou des potentialités que ces manières d'être au monde peuvent amener ou créer ?

Felwine Sarr

Ils sont importants. En fait, dans beaucoup de sociétés africaines, sans les essentialiser, on retrouve des dispositifs d'intégration de la différence et de retissage du lien social. Vous êtes au Mali, vous arrivez au Sénégal, vous vous appelez Keïta, vous vous appelez DialloLien : on vous trouve un nom qui sonne avec la communauté. Ou vous avez des dieuxLien : on les intègre au panthéon local, donc le panthéon est mouvant. Il y a du cousinage à plaisanterie. On crée des liens qui évitent de transgresser un certain niveau de qualité relationnelle.

Si vous êtes un Diola et un Serer, vous ne devez pas entrer en conflit, mais vous avez le droit de vous moquer les uns les autres et de désamorcer la charge potentiellement agressive de la relation, même si vous ne vous connaissez pas. Il suffit que l'on vous identifie pour que la relation soit établie sur un mode non conflictuel. Il y a énormément de ressources de ce genre qui font que les gens ont vécu dans des grands ensembles, ont circulé, se sont embrassés.

Bien évidemment, ce sont des sociétés qui ont leurs tensions et leurs conflits. Mais globalement, elles savent intégrer la différence. Il y a des pays africains qui ont 40 % d'étrangers. Au Gabon, la population immigrée atteint 40 %. Au Mali, les Burkinabés sont nombreux, etc. J'ai vu dans un classement des pays les plus hospitaliers du monde que les pays africains occupent les dix premiers rangs. Je me suis ditLien : « Tiens, en face, là, de l'autre côté de la Méditerranée, il y a des choses à apprendre ici. Il y a des choses à apprendre sur la capacité d'accueillir l'autre, sans angélisme. » Bien évidemment, la rencontre est toujours complexe et il y a énormément de ressources que ces sociétés ont forgées dans le temps long pour tisser, retisser le lien social, l'ouvrir, intégrer autrui, etc., et être du coup en mesure de créer des espaces d'identités fluides, métamorphiques.

Ce ne sont même pas simplement des identités avec les autres groupes humains. C'est ce qu'on appelle l'écologie, le rapport avec le vivant, avec l'animalité. On connaît le totémisme, mais au-delà de ça on trouve des affinités entre les communautés d'existants, qui se fondent sur le mode de la négociation, sur le mode de la discussion, etc. La déliaison écologique, sociale et politique est quand même l'un de nos défis. Si l'on souhaite être indépendant ou souverain, c'est qu'on a en tête la modalité négative de la dépendance, celle de l'exploitation. Il y a des modalités, je dirais, fécondes, de la dépendance. Il y a des liens qui nourrissent. Dans tous les espaces où j'ai circulé, il y a une profonde richesse, une profonde mémoire des sociétés qui ont produit des

dispositifs de construction du lien. Le plus connu est je pense l'*ubuntu*, avec Nelson Mandela, Desmond Tutu, l'Afrique du Sud, les Commissions de la vérité et de la réconciliation. Puis il y a eu un travail de réinvestissement philosophique de la notion par des chercheurs réfléchissant à comment établir une société plus ou moins harmonieuse, pour dire que l'*ubuntu* elle allait au-delà du lien entre l'individu et la communauté.

On retrouve cette notion en Afrique de l'Ouest sous le nom de *teranga* au Sénégal ; au Niger, au Mali, en Guinée, sous le concept de la *moyale*, la *mogoya*. Dans toute cette région, il y a une pluralité de notions et de concepts qui veulent dire ça et qui servent à fonder le groupe ou à guider la marche du groupe.

Thomas Gmür

Selon vous, quel est le principal obstacle à la réalisation ou à la mise en place de pratiques qui puiseraient dans ces traditions ?

Felwine Sarr

Le politique sur le continent, qui n'est pas l'émanation d'une histoire culturelle et sociale endogène mais une greffe qui a du mal à prendre. Il ne s'agit pas de dire qu'il faut rester autarcique et ne pas s'ouvrir au monde, mais on ne peut pas fonder une histoire qui se fonde sur une amnésie institutionnelle et politique qui fait comme si les groupes n'ont pas appris à se gouverner eux-mêmes, comme s'ils n'ont pas produit des dispositifs de leur propre gouvernementalité, comme si avant l'arrivée de l'autre, ils ne savaient pas vivre ensemble. Il y a du coup tout un travail à faire de créativité institutionnelle pour — en intégrant ce qui est intéressant et qui vient d'ailleurs — se fonder sur les ressources qui ont fonctionné sur la longue durée, qui ont prouvé leur efficacité par une stratégie d'expérimentation « essai-erreur » et qui ont fondé la stabilité de ces communautés-là sur le temps long. On ne peut pas faire fi de ces ressources-là.

Or là, on décide de dispositifs institutionnels qui, au mieux, les ignorent et qui font que fondamentalement, les sociétés sont dans une forme de schizophrénie. On va vers les institutions officielles lorsqu'on a besoin d'un passeport, d'un extrait de naissance ou de choses de ce genre, mais quand il y a un conflit, on va là où les choses s'instituent, où la parole opère. Ça peut être des chefs traditionnels ou religieux. On va là où l'autorité réelle existe.

Du coup, on est dans une pluralité de rapports à des institutions qui n'arrivent pas pour l'instant à s'articuler dans un tout qui est convergent. Et je pense que là-bas, on a un vrai travail de créativité institutionnelle à faire en se fondant sur une archive qui est féconde. Regardez dans l'archiveLien : qu'est-ce qui est utile à la formation du lien d'aujourd'hui ? Et regardez comment est-ce qu'on intègre ce qui vient d'ailleurs de

manière intelligente, dans une sorte d'assimilation créative ou créatrice. Je pense que ça, c'est un défi interne au continent. Lien : se réinventer en se fondant aussi sur ses ressources culturelles et en opérant de nouvelles synthèses qui ne se fondent pas sur un déni de sa propre histoire.

Benjamin Gaillard

Donc, ce que vous attendez, c'est une sorte d'éclosion politique de ces histoires-là ?

Felwine Sarr

Absolument. Mais si on élargit le politique à toutes les formes de gouvernement et de société, elles existent déjà dans le temps, dans la réalité – sauf qu'elles ne sont pas reconnues d'un point de vue institutionnel. L'Assemblée nationale ne représente pas les gens. Nos parlements, fondamentalement, ne représentent pas réellement les sociétés. Mais je pense que c'est une crise de la démocratie globale et de la représentativité qu'on peut voir ailleurs.

Toutes les épithètes autour de la démocratie « inclusive », « participative » veulent bien dire que l'on s'est éloigné de l'idéal démocratique et que l'on cherche à le retrouver. Alors, dans les régions qui ont été considérées comme en retard sur la marche du monde, comme devant rattraper le temps de la modernité, de la démocratie ou du développement, et dans les régions où ont été plaqués des dispositifs institutionnels n'ayant pas émané de leur longue histoire, la question est beaucoup plus délicate parce qu'il a un double défi. Lien : le défi de se réinventer, d'une part, et le défi d'éviter les écueils de formes d'organisation qui sont nées ailleurs, dans des lieux où elles sont en train d'épuiser leur capacité opératoire, et que l'on vous propose comme étant la solution à vos problématiques. Mais ces lieux sont peut-être aussi des laboratoires pour réinventer ces formes, à condition qu'on réussisse à les articuler différemment. Donc ces formes peuvent être innervées différemment, si on assume la créativité et la synthèse.

Benjamin Gaillard

Alors, pour continuer un peu sur cette question, on y voit quand même certains risques, certains écueils qu'ont rencontrés toutes les sociétés, qui ont dû, à un moment ou un autre, confronter la modernité ou le capitalisme, appelez ça comme vous voulez. En essayant de repenser ou, dans ce cas, de réformer l'économie en y apportant justement des notions issues de modalités relationnelles dans le vivant, est-ce que vous n'y voyez pas un risque de faire le jeu du capital ? Ou alors, comme le dit votre collègue Gaël Giraud, de prêter le flanc à la récupération par la logique marchande ?

Je vous donne un exemple concret. Je pense à celui du néo-hindouisme au XIX^e siècle en Inde, tel qu'il a été conceptualisé par Bankim Chatterji, qui est la figure de proue du néo-védantisme, du néo-hindouisme. Ce que Bankim a fait, c'est de mobiliser des notions qui avaient émergé au VIII^e ou IX^e siècle, avec l'avènement de l'hindouisme en Inde, pour conceptualiser ce nouvel objet social qu'étaient des relations sociales modernes, abstraites, capitalistes.

On retient en particulier son concept d'*anushilan*, généralement traduit par « culture », mais qui est proche de l'idée d'une conduite éthique de soi avec les autres et avec soi-même. Or, le culturalisme néo-hindouiste s'est adapté parfaitement à l'irrationalité et à la cruauté de la logique marchande. Il n'a pas été rétif à la raison instrumentale, ainsi que l'aurait voulu un peu l'idéalisme de ses créateurs. Il y a donc parfaite affinité élective entre la logique marchande et la montée en concept des notions hindouistes.

Ce risque est-il le même pour votre projet ? Et, si oui, que proposez-vous pour l'éviter ou du moins pour mieux le connaître, mieux l'identifier ?

Felwine Sarr

Je pense qu'il y a toujours un risque d'anthropophagie du capitalisme, qui cherche toujours à se nourrir de tous les éléments qui peuvent le contester pour durer dans le temps. Le commerce équitable, tout un tas de notions de ce genre ont été reprises par la logique néolibérale et capitaliste. Elles sont là pour renforcer le système ; une défense de ce système, c'est d'être capable de se nourrir de sa critique et, surtout, d'être vraiment anthropophage et de tenter de phagocyter tout ce qu'il y a de neuf, etc.

Enfin, je pense que la grande erreur serait de vouloir établir des concepts à une échelle globale. Ce système est un système que j'appellerais à très basse fréquence, parce qu'il veut homogénéiser les modes de rapport au monde. Ce que je crois, c'est qu'il faut une pluralité d'économicités. Il faut faire cohabiter plusieurs mondes économiques. Les economicités n'ont pas attendu l'économie néolibérale. Dans des territoires donnés, des groupes humains ont des contraintes de ressources, de géographie, d'histoire et ils essaient d'articuler ces contraintes et de produire des formes. Aucune forme économique n'est naturelle. L'épargne n'est pas naturelle. Le crédit ne l'est pas. Les modes d'investissement émanent des contraintes du milieu.

Alors, avant que l'économie ne soit une discipline enseignée à l'université et qu'elle soit théorisée, qu'elle soit scientifique, il y a une pratique économique, une sagesse économique et un savoir économique pluriel et différencié que l'on appelle des economicités. Le problème actuel, c'est que ces economicités-là, qui sont soutenables dans

des environnements donnés, tendent à être phagocytées par un système qui veut, à chaque fois qu'il arrive quelque part, imposer ses logiques.

Vous allez en Colombie du Nord. Il y a des communautés africaines qui sont là, qui ont réussi à établir un rapport harmonieux avec la mangrove, le territoire, l'espace agricole, les ressources, et ça fonctionne depuis des siècles. Une industrie extractive va arriver, qui va bouleverser les rapports sociaux et qui va vouloir totalement phagocyter. C'est contre ça qu'il faut lutter. La question est : Comment est -on en mesure de produire des cultures de haute fréquence, qui cohabitent intelligemment et qui n'ont pas la tentation de se phagocyter les unes des autres ou de prétendre être la réponse qu'il faut apporter au monstre, ou bien à l'hydre à plusieurs têtes qu'est le capitalisme? Ça sera la grande question. Comment crée-t-on des mondes, ou un monde, dans lequel on accepte la pluralité des mondes, la pluralité des aventures historiques, la pluralité des formes d'économicités? Comment ces mondes peuvent-ils cohabiter, des fois s'interféconder, mais fondamentalement cohabiter sans désirer se phagocyter les uns des autres?

C'est un défi aussi dans la relationalité. Ça peut sembler totalement utopique, mais avant les grandes homogénéisations, on a vu dans les formations historiques la cohabitation de plusieurs formes d'économies, de plusieurs formes de rapports au monde, de plusieurs formes de rapports aux institutions avec une sorte d'intelligence sociale. Et ça fonctionnait très bien. Je ne vois pas pourquoi ça ne fonctionnerait pas avec plus de sagesse – de sagesse, je ne sais pas – mais plus de savoir, d'information et de possibilités.

Benjamin Gaillard

Felwine Sarr, merci beaucoup d'être venu nous parler de vos projets et de votre travail, de vos recherches. On se réjouit de vous lire plus tard, d'en découvrir plus et d'en savoir plus. Et d'inventer un nouveau monde, qui est si nécessaire aujourd'hui. Merci beaucoup.

Felwine Sarr

Un grand merci à vous pour cette intéressante conversation. Vraiment, merci.

FELWINE SARR: WORKS AND AWARDS

Publications

- Sarr, Felwine. *Dahij*. Gallimard, 2009.
- Sarr, Felwine, Alain Sancerne, Cheikh Hamidou Kane and Léonora Miano. *Afrique, en toutes indépendances*. Paris: Riveneuve, 2010.
- Sarr, Felwine. *105 Rue Carnot*. Montréal: Mémoire d'Encrier, 2011.
- Sarr, Felwine. *Méditations africaines*. Montréal: Mémoire d'Encrier, 2012.
- Sarr, Felwine. *Méditations africaines*. Préf. Souleymane Bachir Diagne. Montréal: Mémoire d'Encrier, 2012.
- Sarr, Felwine. *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey, 2016.
- Sarr, Felwine. *Ishindenshin: de mon âme à ton âme*. Montréal: Mémoire d'Encrier, 2017.
- Sarr, Felwine. *Habiter le monde*. Montréal: Mémoire d'Encrier, 2017.
- Sarr, Felwine, et Achille Mbembe (dir.). *Écrire l'Afrique-Monde*. Paris: Philippe Rey; Dakar: Jimsaan, 2017. Cet ouvrage réunit les Actes des Ateliers de la pensée de Dakar et de Saint-Louis.
- Sarr, Felwine. *La saveur des derniers mètres*. Dakar: Jimsaan; Paris: Philippe Rey, 2021.
- Sarr, Felwine, Cheikh Tidiane Ndiaye et Christian Rietsch (dir.). *La microfinance contemporaine – IV. Les frontières de la microfinance*. Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2021.

Musical Works

Born into a family of musicians, Felwine Sarr is the leader of the reggae group Dolé. He has released three albums to date: *Civilisation ou barbarie?*, 2000; *Les mots du récit*, 2005; *Bassai*, 2007.

Awards

Lauréat du Prix Abdoulaye Fadiga pour la recherche économique, 2010.
Grand prix de la recherche à l'édition 2016 des Grands Prix des associations littéraires pour *Afrotopia*.
Prix Nicolas Guillen 2018, Outstanding Achievement in Philosophical Literature, pour *Afrotopia*.

Source: "Felwine Sarr", *Wikipedia*, last modified 20 November 2021, https://fr.wikipedia.org/wiki/Felwine_Sarr.

Achevé d'imprimer en décembre 2021
sur papier issu d'une gestion durable des forêts
par Ciaco scrl, Louvain-La-Neuve, Belgique